

*Е.С. Алексеевкова*

### **Когнитивные механизмы интеграции социальных сетей**

Современные политические процессы далеко не всегда протекают в рамках формальных политических структур, а их акторы зачастую не имеют институциональной природы. Эмпирически можно выделить три типа политических процессов, в которых социальные сети имеют большое значение и анализ которых требует иного, нежели институциональный, методологического подхода [Birjukov, Sergeev 1997]. Это, во-первых, формирование сетевых структур в период, предшествующий образованию ранних государств, когда еще не существовало развитого государственного аппарата и государства как такового, что не означало отсутствия в этих сообществах власти и социальной интеграции. Во-вторых, это распад институционального дизайна и прежних социальных структур общества в периоды относительно быстрых социально-политических трансформаций, ведущий к стихийному формированию различного типа социальных сетей [Казанцев 2006] или актуализации сетей уже существующих (возможно, в новом качестве), по которым начинают транслироваться выработанные в ходе внутрисетевого взаимодействия неформальные практики, замещающие разрушенные институты. И в-третьих, это параллельное существование государственного институционального дизайна и сетевых структур. Наиболее яркими примерами здесь являются организованная преступность, коррупционные и устойчивые лоббистские сети, огромное количество сетей влияния и доверия, начиная с сетей повседневности, этнических и религиозных сетей и заканчивая сетями в сфере бизнеса и власти.

Очевидно, что значительное количество неинституциональных социально-политических процессов требует выработки нового методологического подхода, адекватного их природе. В политической науке интерес к сетевому анализу появился сравнительно недавно и быстро получил распространение. Об этом свидетельствует постоянно растущее количество работ по исследованию социального капитала. Тем не менее, практически неизученными остаются когнитивные механизмы, лежащие в основе интеграции социальных сетей. Что объединяет людей в одну социальную сеть? Какова природа связей внутри сети? На эти вопросы у социальных наук по-прежнему нет ответа. В данной статье мы предпримем попытку предложить методологию анализа когнитивных механизмов интеграции, выступающих в роли связей внутри социальной сети.

В основе предлагаемого методологического подхода лежит гипотеза о многослойности человеческого сознания. При этом наиболее глубоким, видимо, является этологический слой, появившийся в период формирования человека как социального животного, власть которого основана на физических и физиологических качествах властного субъекта. Вторым слоем, имеющим глобальный и качественно иной характер, нежели предыдущий этологический, является слой сознания, сформировавшийся в период, предшествующий образованию ранних государств. Его качественное отличие от этологического слоя обусловлено тем, что у человека, в отличие от животного, появляется сознание, а вместе с сознанием – стремление отделить обжитой мир от необжитого,

представление о наличии недоступного для человеческого знания мира невидимых сил, духов умерших и т. д. Появление таких представлений имеет решающее значение для развития механизмов социальной интеграции. Первобытное сознание онтологически и операционально интегрировано образами. Власть в таком сообществе основана на способности властного субъекта транслировать в социум определенный набор образов. Третий глобальный слой сознания – рациональная логика – наиболее позднее наслоение, появившееся в Европе эпохи Просвещения, когда власть оформлялась рациональным дизайном политических институтов. Основным нашим предположением является то, что сила связей внутри сетей (глубина интеграции), видимо, напрямую зависит от глубины слоя сознания, которым эта сеть интегрирована. Слабый тип интеграции соответствует наиболее позднему рационалистическому наслоению. Наиболее же глубокая интеграция – интеграция этологическая. Следовательно, в условиях политических трансформаций и катаклизмов, когда разрушается операциональная институциональная интеграция, представленная рационалистически устроенными формальными практиками, на поверхность всплывают более архаичные способы социальной интеграции – этологическая и образная, равно как и наиболее архаичные типы власти – этологическая и «магическая» (власть над ментальными структурами).

Для того чтобы выявить наиболее устойчивые интеграционные механизмы, не имеющие рациональной природы, нам необходимо обратиться к таким источникам, которые давали бы представление о способах интеграции в сообществах социальных животных (материалы этологии) и в человеческих сообществах на стадиях, предшествующих формированию государственности (материалы культурной антропологии).

### **Критика институционализма. Современные методологии анализа неинституциональных процессов**

Институционализм, зародившийся в рамках чикагской школы в 20-е гг. XX в., оказался не в состоянии объяснить все разнообразие политического устройства обществ и ответить на вопрос, почему одни и те же институты в одних обществах работают, а в других – нет, почему очень часто попытки политических элит укоренить опыт более успешных государств вызывают полное отторжение нововведенных институтов. Более того – как общество, так и политические элиты зачастую продолжают взаимодействовать на основе совершенно иных принципов, нежели институционально предусмотренные. А теория рационального выбора и «методологический индивидуализм», ставшие популярными в конце XX в., к сожалению, не способны объяснить такие неинституциональные явления, как социальные движения, терроризм и другие виды коллективного поведения, в которых едва ли можно усмотреть индивидуальный интерес.

В решении проблемы неформального социального взаимодействия удалось значительно продвинуться неинституционализму. Наибольшей заслугой данного методологического направления является открытие, что в обществе помимо институтов в их классическом понимании, видимо, существует *еще что-то*, поддерживающее данные институты или, наоборот, противоречащее им. И это «еще что-то» позволило неинституционализму в корне пересмотреть само понятие института.

Д. Норт [Норт 1997] совершенно справедливо замечает, что формальные правила можно изменить за одну ночь путем принятия политических или юридических

решений, а неформальные ограничения, воплощенные в обычаях, традициях и кодексах поведения, гораздо менее восприимчивы к сознательным человеческим усилиям.

Институт в неoinституционализме – это, по сути, *спонтанно* возникающие «правила игры» – набор возможностей и ограничений. В данном случае интерес представляет слово «спонтанно». Это значит, что «правила игры» вырабатываются сами собой в результате человеческого взаимодействия, и это происходит именно потому, что людям *так удобно*. Ситуация, при которой всем *«так удобно»*, является наиболее устойчивой.

Фундаментальная теоретическая проблема, с которой связано решение вопроса о сотрудничестве, – каким образом индивиды узнают о предпочтениях партнеров и их вероятном поведении, каков минимум знаний о взглядах и желаниях других, которым должен обладать актер в данной среде, чтобы выработать логически обоснованное понимание их поведения и передать это понимание другим? Иначе говоря, какие когнитивные механизмы вовлечены в процесс человеческой интеграции?

Ответ на этот вопрос Д. Норт находит в понятии культуры, которую он определяет как «передачу, путем обучения и имитации, от одного поколения к другому знаний, ценностей и других факторов, влияющих на поведение». Как отмечает Норт, люди воспринимают внешний мир путем переработки информации с помощью предсуществующих ментальных конструкций, обеспечивающих понимание окружающего и решение возникающих проблем, что значительно сокращает трансакционные издержки взаимодействия. Отсюда мы приходим к выводу о том, что главный фактор институциональных изменений – это изменения когнитивных конструкций, которые влияют на восприятие людьми окружающего мира и, следовательно, на то, как они объясняют и оправдывают его.

Политический транзит – это и есть, по сути, ситуация институциональных изменений. И здесь наиболее четко прослеживается взаимосвязь политической культуры и институтов. В переходный период мы оказываемся в ситуации, когда ликвидированы старые институты, а новые пока не сформированы. Случай с гомогенной политической культурой наиболее прост: в период трансформации общие когнитивные механизмы оценки окружающего мира продолжают подпитывать существование неформальных институтов, функционирующих по принципу «так удобно». И в данном случае переход заключается в легализации уже возникших в обществе неформальных институтов, легитимно функционирующих на основе единой политической культуры.

В случае с гетерогенной политической культурой в условиях трансформации мы сталкиваемся с более сложной ситуацией возникновения «серых зон». «Белая зона» представляет собой сферу социальных явлений, оцениваемых обществом как одновременно легальные и легитимные. «Черная зона» соответствует сфере социальных явлений, которые рассматриваются обществом как одновременно нелегальные и нелегитимные. А «серую зону» в данном случае образует расхождение (the gap) между легальным и легитимным [Sergeyev 1998]. Подобная ситуация обычно имеет место, когда политическая культура элиты не совпадает с политической культурой общества или – еще сложнее – с несколькими политическими культурами, функционирующими в гетерогенном обществе. В таком случае введенные элитой институты представляют собой зону структурного насилия – системы ограничений, которые являются легальными, но абсолютно

нелегитимными в глазах всего населения или некоторых групп. Из подобной ситуации возможны два выхода. Если воспользоваться терминологией Хиршмана [Hirschman 1970], то одним выходом будет exit («уход»), а другим – voice («голос»). Вариант exit: в обществе (или его части) будут существовать собственные неформальные институты, функционирующие по принципу «так удобно». Второй выход – voice – возможен при наличии онтологически и ценностно интегрированной социальной сети, имеющей способность внедряться в политически действенную структуру.

Другая ситуация складывается, когда вновь созданные формальные институты не уважаются самой элитой. Классический пример подобного рода – коррупция. В данном случае элита создает формальные институты для общества, но не для себя, а сама продолжает действовать в рамках неформальных институтов по принципу «так удобно».

В обоих случаях картина мира социальной сети кардинально отличается от картины мира, «предписанной» формальными институтами. Именно иное, нежели «предписано», восприятие ситуации обуславливает «антиинституциональное» поведение сети. В первом случае структурное насилие ведет к возникновению оппозиционных социальных сетей «снизу», во втором случае – сети формируются внутри элит.

Здесь современная политология сталкивается с серьезной методологической проблемой: как анализировать социальную сеть? На основе чего она возникает, и почему та «материя», которая связывает людей в одну сеть, позволяет транслировать неинституциональные и антиинституциональные практики и решения? Попытка пересмотреть целесообразность институционального анализа впервые пришла в политическую науку из социологии. Осознание недостаточности институционального подхода обусловило стремительный рост популярности понятия «социальный капитал» сначала в социологии, а затем в политической и экономической науках. Впервые введенное П. Бурдьё [Bourdieu 1986] в 1980-х гг., подхваченное Дж. Коулманом [Coleman 1988, Coleman 1990] и Р. Патнэмом [Putnam 1993] в конце 1980-х – начале 1990-х гг., сегодня это понятие является одним из наиболее дискуссионных и охотно эксплуатируемых в социальных науках [Sabatini 2005]. В основе понятия «социальный капитал» лежит представление о наличии определенных неинституциональных связей между людьми, облегчающих социальное взаимодействие [Granovetter 1973, Coleman 1988, Coleman 1990].

Так, П. Бурдьё понимает под социальным капиталом некую сумму ресурсов (актуальных и потенциальных), которую индивид (или группа) получает благодаря существованию более или менее устойчивой сети относительно институционализированных взаимоотношений знакомства и взаимного «узнавания» [Bourdieu 1986: 241–258]. По мнению Коулмана, социальный капитал определяется его функцией, а именно: это не единая целостность, но несколько различных целостностей, обладающих некой структурой, существенно облегчающей взаимодействие внутри нее [Coleman 1988: 98]. Патнэм определяет социальный капитал как характеристики социальных структур (сетей), нормы и доверие, которые позволяют участникам наиболее эффективно взаимодействовать для достижения общих целей [Putnam 1993]. По мнению М. Грановеттера, внутри таких структур облегчается распространение информации и знаний, снижаются степень неуверенности и непредсказуемости поведения партнера, а также трансакционные издержки взаимодействия [Granovetter 1973].

Хотя первоначально наличие в обществе социального капитала считалось фактором, «поддерживающим снизу», облегчающим функционирование демократических институтов [Putnam 1993] и способствующим экономическому процветанию [Фукуяма 2004], впоследствии М. Олсон ввел понятие «негативного социального капитала» как социальных связей, препятствующих политическому и экономическому процветанию государства. Сегодня наиболее дискуссионными являются вопросы о способах измерения социального капитала и его концептуализации (какие элементы входят в это понятие?) [Sabatini 2005].

Теории социального капитала в значительной мере удалось выявить важнейшую роль социальных сетей в политическом, экономическом и социальном взаимодействии. Большой заслугой исследователей в этой области является концептуализация доверия как основного элемента социального капитала [Uslaner 2002, Фукуяма 2004]. Тем не менее базовые когнитивные механизмы, лежащие в основе формирования социальных сетей, по-прежнему не являются предметом специального анализа. Что интегрирует людей, зачастую обладающих разными социальными статусами, интересами, происхождением, уровнем образования и т. п., в одну сеть, внутри которой циркулирует определенный набор общих когнитивных конструкций, формирующих схожее восприятие мира и схожие способы ориентации в нем? На этот вопрос мы попытаемся ответить, обратившись к анализу этологических и антропологических материалов, которые, как нам представляется, способны пролить свет на природу интеграционных механизмов сети.

### **Этологические интеграционные механизмы**

Этологический слой сознания (как наиболее глубокий) и этологические практики социального взаимодействия существенно влияют на процесс интеграции социальных сетей и формирования в них властной иерархии. Существует множество примеров, которые это демонстрируют: криминальные группировки, тюремные сообщества сокамерников, полукриминальные группы подростков и другие антисоциальные элементы, так часто расцветающие буйным цветом в периоды нестабильности и институциональных изменений. Этологические принципы социального взаимодействия проявляются там, где перестают действовать рационализированные нормы социального поведения, где «снимаются» все институциональные ограничения и человек вынужден выстраивать свои отношения с окружающими не на совпадении когнитивных элементов сознания (картин мира, ценностей и т. д.), а на основе собственных психофизиологических качеств.

Большое количество этологических данных говорит нам о том, что уже внутри сообщества социальных животных существует некий социальный порядок, определяющий характер и способы взаимодействий внутри группы. Причем этот социальный порядок обычно имеет строго фиксированную форму ритуалов [Лоренц 2001: 64–65]. Ситуация возникновения и функционирования ритуала в сообществе животных напоминает не только процесс формирования символов в человеческой культуре, но и процесс формирования институтов – как неформальных, так и формальных – в человеческом сообществе. Определенная практика взаимодействия, закрепленная путем неоднократного повторения, впоследствии фиксируется институциональной процедурой (тоже в своем роде ритуалом), приобретающей спустя некоторый промежуток времени самостоятельное значение и собственную функцию вне зависимости от тех стимулов, которые вызвали ее появление. Институт, сформированный путем подобного филогенеза, гораздо более устойчив,

нежели институт, не имеющий в своей основе неритуализованных практик. Если мы посмотрим на социальную сеть в человеческом сообществе, то увидим наличие того же механизма функционирования социального порядка: возникшие ad hoc (ситуативно) внутри сети нормы взаимодействия постепенно приобретают характер устойчивых операциональных опытов.

Подобная операциональная интеграция сети требует довольно высокой степени когнитивной интеграции внутри нее. Как удалось выявить Лоренцу на примере животных, в результате ритуализации возникает и врожденное понимание сообщения, представленного в виде ритуала, у другого, «воспринимающего лица»: сведение множества разнообразных возможностей поведения к одному-единственному, жестко закрепленному действию уменьшает опасность двусмысленности сообщения. То же самое касается социальных сетей в человеческом сообществе: чтобы совместный операциональный опыт (ритуал) эффективно функционировал, необходимо, чтобы он имел одно и то же значение в картине мира каждого члена сети. В качестве примера здесь можно обратить внимание на криминальное сообщество, где ритуал играет очень большую роль: неправильная интерпретация действий «коллеги» по группировке может иметь тяжелые (даже летальные) последствия для обоих. Подобный ритуал и является той связью, которая объединяет животных, равно как и людей, в одно (сетевое или иерархическое) сообщество.

Ритуал у животных выполняет три базовых функции:

1. запрет на борьбу между членами группы\*;
2. удержание членов группы в замкнутом сообществе;
3. ограничение этого сообщества от других подобных групп.

Обратим внимание на то, что внутри сети в человеческом сообществе ритуал выполняет абсолютно такие же функции. Наличие совместных операциональных опытов внутри сети значительно повышает степень доверия среди ее членов, что значительно снижает возможность проявления агрессии. Кроме того, внутри сети вырабатываются ритуалы, демонстрирующие доверие к партнеру и тем самым снижающие агрессию. Наличие подобных операциональных опытов (ритуалов), характерных только для данной конкретной сети, формирует границы сети, которые для ее членов затрудняют взаимодействие с нечленами (в силу отсутствия общих операциональных опытов и, следовательно, неспособности адекватно интерпретировать поведение друг друга), а для нечленов затрудняют попадание внутрь сети (поскольку они не имеют опыта участия в совместном ритуале и не способны понять его значение). Таким образом, количество и степень жесткости ритуалов внутри социальной сети могут служить надежными индикаторами степени ее интеграции.

Как отмечает К. Лоренц, в сообществах социальных животных одна из важнейших функций, которую выполняют и культурно, и эволюционно возникшие

---

\* У животных определенные инфантильные жесты смирения выполняют функцию торможения агрессии со стороны партнера, например: принятие позы молодого животного, выпрашивающего пищу [Шовен 1965: 198], принятие сексуальной позы, демонстрация желаний почиститься или быть почищенным (этот ритуал у животных означает демонстрацию особого доверия к партнеру) [Моррис 2004: 172–174] и др. Причем эти жесты, во-первых, демонстрируют доверие, а во-вторых, ставят того, кто эти жесты делает, в более низкое иерархическое положение подчинения по отношению к тому, кому эти жесты предназначены.

ритуалы, состоит в том, что и те и другие действуют как самостоятельные, активные стимулы социального поведения [Лоренц 2001: 102]. Возникает ритуал ради ритуала только потому, что он позволяет членам сообщества снова почувствовать свою общность. То же самое мы видим внутри человеческих сетей, где обычно существует определенный набор мероприятий (банкетов, собраний, совместных поездок куда-либо и т. д.), которые имеют одну-единственную цель – поддержание необходимой степени интеграции внутри сети.

Таким образом, «клятвы никого не связывают и договоры ничего не стоят, если у партнеров, заключающих договор, нет общей основы – нерушимых, превратившихся в обряды обычаев» [Лоренц 2001: 114], отступление от которых вызывает у них страх и агрессию. Именно ритуал создает «групповую общность» [Шовен 1965: 106–107] и феномен дискриминации непосвященных. Социальная сеть неизбежно предполагает наличие понятий «свой» и «чужой», «интегрированный» и «не интегрированный» в сеть «своих». Интересно, что это явление, правда на химическом и физиологическом уровне, прослеживается уже у насекомых. Так, пчелы, например, узнают особей из своего улья по совокупности двух критериев – запаха и вибрации [Шовен 1965: 82–83]. У высших животных это уже не только химические и физиологические особенности, но и собственно ритуал. Процессы узнавания «своего» – так называемые релизеры [Шовен 1965: 194] – выполняют все три базовые функции: функцию интеграции сообщества, отграничения от ему подобных, а также функцию запрета на агрессию внутри группы. Внутри социальных сетей в человеческом сообществе тоже существует огромное количество подобных релизеров, позволяющих отличить «своего» от «чужого», даже если человек еще не заговорил (то есть без учета когнитивных релизеров): стиль одежды, прически, аксессуары, марка автомобиля, манера поведения и т. д.

Однако значение релизеров зависит от степени интеграции внутри сети. У животных Лоренц выделяет несколько типов взаимоотношений по степени возрастания интеграции: 1) анонимная стая, не имеющая иерархии и понятия индивидуальности особей (в человеческом сообществе соответствует толпе); 2) «сообщество без любви» (примером и у животных, и у людей служит соседство: соседи знают, на него не нападают, но и личных уз при этом не возникает); 3) коллективная борьба одного сообщества против другого и 4) союз или узы. На последних двух типах необходимо остановиться подробнее, потому что именно там появляются сети и иерархии.

Третий тип социальной организации животных встречается среди крыс и имеет наибольшее сходство с человеческим сообществом. Для крыс характерна передача опыта из поколения в поколение внутри тесно сплоченного сообщества, а способность отличить «своих» от «чужих» имеет ключевое значение, что свидетельствует о высокой степени интеграции внутри сообщества, поддерживаемой наличием жесткой иерархии. Вследствие наличия большого количества особей личное знакомство в большинстве случаев невозможно. Поэтому существует определенный знак, по которому животные распознают представителей своего сообщества. У крыс это запах.

Животные дерутся между собой по двум причинам: с целью утвердить свое главенство в социальной иерархии или защитить право на владение каким-либо участком территории. При этом некоторые виды сугубо иерархичны и не имеют определенной территории, некоторые – сугубо территориальны и не имеют иерархии. Человек принадлежит к третьему типу – для него значение имеют оба

фактора [Моррис 2004: 160–161], но в первую очередь он испытывает на себе влияние иерархической системы. Статус в иерархии\* означает прежде всего степень доступа к основным ресурсам, то есть статус наделяет властью. Феномен власти как интегрирующего механизма, способного поддерживать социальный порядок, появляется уже внутри сообщества социальных животных. Однако у животных основой положения особи на той или иной ступени социальной иерархии являются ее физические и физиологические качества – размер, вес, здоровье, сила и т. п. [Шовен 1965: 70–78, 265]. Основания у властных отношений даже в первобытном человеческом сообществе иные, но им посвящена следующая часть статьи.

Четвертый тип отношений, который выявил К. Лоренц, прямо свидетельствует о том, что уже в сообществе социальных животных возникают социальные сети. Союз, или группа, характеризуется тем, что групповые объединяющие реакции тесно связаны с индивидуальностью членов группы [Лоренц 2001: 216–217]. Это объединение стабильно во времени и независимо от места. Главным элементом здесь является персональное узнавание партнера в любых обстоятельствах, т. е. наличие *личной связи\**, основанной на индивидуальном опыте. Праформой таких объединений является образование пар. Подобные личные связи формируют механизм переадресации агрессии с партнера на особь, с которой не связывает личная связь. Среди людей примером такой переадресации может служить совместное высмеивание одноклассниками кого-то, не принадлежащего к их группе. Внутри группы узы тем прочнее, чем дольше ее члены знают друг друга.

Таким образом, уже у животных мы наблюдаем наличие социальных сетей, внутри которых порог агрессии фактически снижен до минимума посредством ее переадресации на нечленов сообщества. Порог агрессии снижается благодаря использованию определенного ритуала, который и является связью, объединяющей животных в сообщество. Причем нормальное функционирование этого ритуала возможно только в условиях гарантии адекватного его восприятия адресатом. Ту же форму социального взаимодействия мы наблюдаем внутри социальной сети в человеческом сообществе: через наличие общих операциональных опытов, одинаково интерпретируемых членами сети, и релизеров для узнавания «своего», которые являются индикаторами степени интеграции социальной сети.

Нельзя сказать, что внутригрупповые отношения у животных полностью лишены агрессии: агрессия там присутствует, но она «регламентирована» социальной иерархией, нормы взаимодействия внутри которой запрещают агрессию особей низших рангов по отношению к особям высших рангов.

Хотя подобные социальные взаимоотношения характерны и для человеческих сообществ, у них есть существенная отличительная черта: уже у первобытного человека присутствует не только физиология, но и сознание. *Чем* определяется социальное положение внутри человеческого сообщества и каковы интегративные

---

\* Интересно то, что иерархия именно *социальна* – одна и та же особь, помещенная поочередно в разные группы своих собратьев, будет занимать в них разные иерархические позиции и менять свое поведение в соответствии с положением в этой конкретной группе [Шовен 1965: 243–244].

\* За пределом семейного круга гусь издает триумфальный крик только в случае «влюбленности». Постороннему гусю, оказавшемуся в семье, требуется очень длительное время, чтобы быть принятым в группу совместного триумфального крика.



механизмы внутри человеческих сетей и иерархий, мы попытаемся выяснить на материале культурной антропологии.

### **Интеграционные механизмы в сообществах, предшествующих образованию ранних государств**

Если основой иерархии у животных являются физические качества превосходства одной особи над другой, а ритуал как основа взаимодействия представляет собой способ снижения внутривидовой агрессии, то в человеческих сообществах для объяснения структуры сообщества и системы взаимодействий внутри сети исследования физиологических характеристик и способов снижения агрессии недостаточно. Безусловно, этологический слой сознания, как наиболее глубокий и наименее рефлектируемый, является наиболее устойчивым и постоянно самовоспроизводящимся в кризисных условиях, когда снимаются все надэтологические наслоения. Однако не вызывает сомнений сам факт существования надэтологических наслоений, обусловленных наличием у человека сознания, причем состоящего из двух компонентов – рефлектируемого и нерефлектируемого. Рефлектируемая часть сознания, по сути, представлена рационалистической логикой, которая, несомненно, является более поздним наслоением. Попробуем исследовать нерефлектируемую часть, наиболее иллюстративно представленную «догосударственным» сознанием. Здесь перед нами стоят две задачи: исследовать механизмы интеграции «догосударственного» сообщества в его стабильном состоянии и те, которые действуют в кризисном социуме, поскольку два этих состояния имеют качественно различные характеристики.

#### ***А) Интеграция догосударственных сообществ в состоянии стабильности***

Поскольку основным объектом нашего анализа в этой части работы является интеграция социальных сетей в догосударственных человеческих сообществах, то мы должны обратить внимание на базовые характеристики когнитивных структур этих сообществ, наличие которых (структур) как раз и отличает сообщество людей от сообщества животных. И первое, чему здесь стоит уделить внимание, – это наличие в первобытном сознании коллективных представлений [Леви-Брюль 1999: 28], которые не имеют логической основы, а воздействуют на чувства и поддерживаются церемониями, нацеленными на эффект эмоционального заражения и крайнего нервного возбуждения (пляски, экстазы и т. д.). Видимо, основой интеграции сетей в таком сообществе является совпадение картин мира, то есть когнитивных конструкций, с помощью которых происходит восприятие окружающей реальности. Но чтобы понять, каким образом когнитивные конструкции интегрируют социальную сеть в раннем сообществе, необходимо обозначить ряд качественных характеристик первобытной картины мира.

Картина мира в ранних сообществах предполагает наличие у человека не только образа объекта, который он считает реальным, но и наличие у этого объекта таинственной силы, исходящей от него или воздействующей на него [Леви-Брюль 1999: 29]. Для первобытного мышления нет разделения на реальное (ощущаемое) и нереальное (то, что нельзя воспринять с помощью органов чувств). Символ и знак равнозначны причине, поэтому эффект образов равнозначен эффекту символизируемых существ. *Догосударственное сообщество интегрировано образами.*

Для понимания интеграции социальных сетей в таком обществе важно то, что там не существует двойкой трактовки одного и того же образа, и это гарантирует правильность интерпретации. Первобытные представления – это, по сути, система однозначных взаимосвязей предметов и явлений с некими таинственными силами. Это картина мира, построенная на ассоциациях или, в терминологии Леви-Брюля, на партиципациях: первобытное сознание не строит логических цепочек, но строит цепочки ассоциаций, где один образ немедленно вызывает в сознании появление другого образа. На этом построены все церемонии и ритуалы, и именно поэтому столь большое значение придается их визуальному оформлению: правильно сформированный образ вызовет необходимое явление, образ дождя связан в сознании с образом определенной церемонии, призванной его вызвать.

Подобный характер первобытных представлений, по сути, оказывается решающим для процесса интеграции: картина мира, построенная на представлениях о такого рода взаимосвязях между познанным и непознанным, делает абсолютно необходимой глубочайшую интеграцию на уровне операциональных опытов. По сути, в ранних сообществах отсутствуют индивидуальные представления – они полностью замещены коллективными. Коллективная предассоциация – основа коллективной интерпретации реальности. Одно и то же изображение, одно и то же явление одинаково интерпретируется всеми членами сообщества. Более того, при виде одного изображения у них формируется одна и та же цепочка ассоциаций-сопричастностей как между этим изображением и другим реальным предметом или явлением, так и между этим изображением и определенными таинственными силами и духами. Первобытное сознание отличается высокой степенью когнитивной интеграции, глубокая онтологическая интеграция догосударственного сообщества требует глубочайшей операциональной интеграции. Член общества, не интегрированный операционально, в соответствии с первобытными представлениями является угрозой выживанию племени, поскольку он тем самым навлекает гнев невидимых сил\*.

Следовательно, первобытному обществу был необходим институт «социальной гигиены» в терминологии М. Фуко [Фуко 2004], чтобы избавляться от тех, кто несет для него угрозу. И такой институт существовал: пример этого – африканские ордалии – своего рода реактив, единственно способный обнаружить зловредную силу, якобы воплотившуюся в одном или нескольких членах общественной группы\*\*. В других сообществах институтом социальной гигиены является исповедь.

---

\* «Туземец ангами имеет очень четкое представление о действиях, из которых должно состоять его служение богам. Он знает, что всякий, кто не будет служить именно таким образом, должен умереть, если не физически, то, по крайней мере, социально» [Леви-Брюль 1999: 377].

\*\* Как отмечает Леви-Брюль, «тот, кто затевает ссору с соседом, знает, что это вызывает тревогу у всех и что *ipso facto* он становится своего рода общественно опасным... В этих обществах каждый избегает возможности создать себе репутацию сварливого человека под страхом прослыть необщественным элементом, опасным человеком, несущим ответственность за любые неудачу и несчастье, которые могут постигнуть общественную группу... Сварливый человек почти всегда столь же ненавистен и опасен для своей общественной группы, как и кровосмеситель, и все одинаково хотят от него избавиться. Он считается приносящим несчастье, подобно колдуну» [Леви-Брюль 1999: 418–419].

Механизмы социальной гигиены – это средство поддержания стабильности функционирующей картины мира, на которой держится интеграция сети.

Но чаще всего проблема неконвенционального поведения перед первобытным сообществом не стоит, поскольку картина мира чрезвычайно эмоционально нагружена и постоянно воспроизводится в церемониях и ритуалах, цель которых – поддержание эмоционального единства племени и взаимосвязи с определенными мистическими силами. Церемония – это, по сути, создание коллективного психического состояния, отличающегося крайней эмоциональной интенсивностью, в котором представление еще не дифференцировано от движений и действий, осуществляющих для группы ту сопричастность, к которой она стремится. Ту же функцию актуализации сопричастности к предкам или окружающим группу существам (но на более высоких стадиях развития племени, когда сопричастность уже не ощущается непосредственно) выполняет миф [Леви-Брюль 1999: 355], который тоже является сильнейшим средством эмоционального воздействия.

Таким образом, интеграция социальных сетей в первобытном обществе основана на интеграции когнитивных конструкций, имеющих не логическую, а образную природу и вследствие этого оказывающих сильнейшее эмоциональное интегрирующее воздействие на членов сети. Ритуал в таком сообществе, построенный на актуализации определенных образов в сознании его членов, имеет ту же функцию, что и ритуал у животных, – поддержание интеграции, но посредством психоэмоционального воздействия.

Главным эмоциональным двигателем интеграции первобытного племени является, конечно же, страх: «основа наших идей о невидимых силах – страх, который они нам внушают», «мы не верим, мы боимся» [Леви-Брюль 1999: 388]. Сильнейшее эмоциональное воздействие страха перед невидимыми силами является важнейшим интегрирующим механизмом: операциональные опыты формируются, поддерживаются и воспроизводятся в соответствии с онтологической укорененностью страха перед непознанным миром. Любые непривычные, странные, необъяснимые действия, идущие вразрез с общепринятыми, производят тот же эффект, что и необычные предметы, существа и события, – они внушают страх и подозрение, в них видят зловещее предзнаменование. И этот страх навлечет беду актуализирует, с одной стороны, механизмы интеграции, с другой – механизмы социальной гигиены, цель которых – препятствовать распаду коллективной картины мира.

Активизация обоих механизмов – функция шамана, который как раз и является «ответственным» за поддержание общей картины мира и социального порядка, на ней основанного. Человек, отказывающийся соблюдать церемонии, ставит под сомнение их магическую действенность, а значит – и представления о взаимосвязях между реальным миром и миром невидимых сил. В результате неконвенционального поведения кого-то из членов племени в обжитой мир прорываются враждебные силы и нарушают сложившийся порядок. Возникает кризис, угрожающий основам социальной интеграции, а также эффективности и функциональности ее главного стража – шамана. Далее мы рассмотрим, что происходит в кризисном социуме ранних сообществ.

### ***Б) Формирование новой иерархии в кризисном социуме***

При анализе ранних сообществ нам удалось выявить наличие в них интеграционных механизмов особого типа – образной интеграции, а также

механизма социальной гигиены в качестве способа поддержания интеграции. Существует еще два вида элементов социального порядка ранних сообществ, важных для выявления интеграционных механизмов. Это, во-первых, функционирование интеграции в форме социальной иерархии и, во-вторых, порядок замещения этой иерархии (восстановления интеграции) в условиях кризиса (нарушения сложившегося социального порядка). В первом случае мы должны обратить внимание на природу власти как фактора интеграции в ранних сообществах, а во втором – на механизм восстановления интеграции в кризисном социуме посредством восстановления властной иерархии. Ключевой для нас здесь будет попытка ответить на вопрос, каковы условия восстановления интеграции: является ли властная иерархия самовоспроизводящейся или же ее воспроизводство зависит от существования особых социальных сетей с особым типом когнитивной интеграционной схемы?

Характерной чертой первобытного сознания является деление мира на познанный и непознанный, обжитой и необжитой. Но это всегда деление некоего целого: в обжитом мире незримо присутствуют силы из мира необжитого, они влияют на структуру повседневности, но рядовой член племени не способен с ними взаимодействовать. В представлении первобытных людей, есть некоторые существа и предметы, которые открываются для взаимодействия только отдельным лицам [Леви-Брюль 1999: 50]. На этом убеждении основана иерархия первобытного племени: во главе ее стоит тот, кто способен взаимодействовать с невидимыми силами\*. Магические способности в первобытном обществе являются способом легитимации социальной иерархии. Шаман обладает сверхъестественным знанием (проявляемым через пророчества и предсказания) и сверхъестественными способностями (совершение чудес) вследствие того, что он является мастером экстаза, специалистом по трансу, во время которого его душа, как принято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Ад. От остальных членов общества он отличается интенсивностью личного религиозного переживания [Элиаде 1998: 18–19]. *Именно шаман транслирует те образы, посредством которых осуществляется интеграция социальной сети. С другой стороны – само представление о природе и механизме смены власти в раннем сообществе является важнейшим интегрирующим компонентом картины мира. Поэтому основной нашей задачей в данной части работы является анализ интеграционного потенциала представлений о власти в ранних сообществах.*

Нарушение социального порядка в первобытном обществе может быть вызвано двумя причинами: «антисоциальным» поведением кого-то из членов племени, то есть нарушением операциональной интеграции, или же утратой шаманом своих магических способностей «договариваться» с невидимыми силами, то есть делегитимацией властной иерархии. Для восстановления социального порядка в первом случае существуют институты социальной гигиены, о которых говорилось выше. Восстановление же социального порядка, нарушенного «дисквалификацией» и делегитимацией шамана, требует наличия института замещения главы иерархии,

---

\* У Дж. Фрэзера мы находим множество тому примеров: «...Во многих частях света верховный правитель происходит по прямой линии от древнего мага или знахаря. С момента обособления особого класса шаманов на него было возложено исполнение обязанностей, обеспечивающих безопасность и благосостояние общества» [Фрэзер 1998: 101].

каналов выдвижения нового шамана, причастного к сфере сакрального, недоступной остальным членам общества [Элиаде 1998: 20].

Обратимся к работе В. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп 1998], которая поможет нам прояснить природу и функционирование института замещения, поскольку «волшебная сказка», по-видимому, является одним из наиболее консервативных видов фольклора и, по мнению некоторых исследователей, может отражать представления о структуре социума неолитической эпохи. Автор анализирует жанр волшебных сказок, имеющих общую композиционную основу.

Сказка начинается с нарушения социального порядка: какая-нибудь беда – основная форма завязки. «Из беды и противодействия создается сюжет» [Пропп 1998: 141]. Затем для решения этой проблемы снаряжается герой, призванный восстановить социальный порядок. Герой отправляется в путь, который, как правило, начинается с перехода границы обжитого и необжитого мира: он попадает в лес, где встречает Ягу, та снабжает его волшебными средствами. Затем герой может попасть в «мужской дом», где тоже получает волшебные средства. Позднее могут последовать переправа героя в другое царство и его превращение: путь в иной мир преграждает змей, который проглатывает героя, благодаря чему проглоченный перемещается в «тридцатое царство», где решает проблему. По возвращении герой убивает царя и венчается на царство или становится наследником (получает в награду полцарства и царевну в придачу).

Основная идея В. Проппа заключается в том, что сюжет волшебной сказки повторяет процедуру посвящения (инициации) в первобытных племенах\*. На наш взгляд, между сюжетом волшебной сказки и обрядом посвящения имеется определенное сходство, однако функции обряда посвящения – прежде всего социализация – вызывают ряд сомнений:

1. массовые обряды инициации с элементами членовредительства, физического издевательства, почти умерщвления иницируемых [Пропп 1998: 184–190] противоречат этологическому принципу внутривидового самосохранения (а если такие обряды действительно имели массовый характер и через них проходили все

---

\* «Сказка сохранила не только следы представлений о смерти, но и следы некогда широко распространенного обряда посвящения юношества при наступлении половой зрелости. Этот обряд настолько тесно связан с представлениями о смерти, что одно без другого не может быть рассмотрено... Предполагалось, что мальчик во время обряда умирал, а затем вновь воскресал уже новым человеком. Это – так называемая временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т. е. выхаркивался или извергался. Для совершения этого обряда иногда выстраивались специальные дома или шалаши, имеющие форму животного, причем дверь представляла собой пасть. Тут же производилось обрезание. Обряд всегда совершался в глубине леса или кустарника, в строгой тайне. Обряд сопровождался телесными истязаниями и повреждениями (отрубанием пальца, выбиванием некоторых зубов и т. д.). Другая форма временной смерти выражалась в том, что мальчика символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски и вновь воскрешали. Воскресший получал новое имя, на кожу наносились клейма и другие знаки пройденного обряда. Мальчик проходил более или менее длительную и строгую школу. Его обучали приемам охоты, ему сообщались тайны религиозного характера, исторические сведения, правила и требования быта и т. д. Он проходил школу охотника и члена общества, школу плясок, песен и всего, что казалось необходимым в жизни» [Пропп 1998: 148–150].

члены племени мужского пола, то, вероятно, это значительно тормозило процесс развития племени просто вследствие биологических законов эволюции);

2. если инициация – это процесс социализации, т. е. обучения охоте, правилам быта, религиозным обрядам и т. п., значит, социализации ребенка не происходило с момента рождения до периода полового созревания. При этом мы не встречаем указаний на то, что социализация (вполне естественная в своей основе) каким-то образом искусственно сдерживалась (для этого ребенка необходимо было бы изолировать от племени);

3. у Леви-Брюля существуют указания на то, что обряд инициации проводился с определенной периодичностью, и мужчина любого возраста, не прошедший инициацию, мог пройти этот обряд в любое время. Такое установление противоречит тезису о том, что инициация должна была проводиться строго в период полового созревания юношей;

4. в соответствии со сказкой, герой – Иван-дурак, младший сын – не вполне социальный элемент, обладающий некими уникальными особенностями (именно его, а не 10, 20, 30 юношей посылают бороться с бедой). Таким образом, волшебных помощников приобретают не все иницируемые юноши, а только один. А это прямо противоречит концепции инициации как социализации, поскольку свидетельствует о том, что герой приобретает сакральное, тайное знание, недоступное всем остальным;

5. как правило, после возвращения герой убивает царя и сам становится царем либо получает царевну и полцарства в придачу, т. е. речь идет об избранном человеке (а не о группе подростков), который становится во главе иерархии;

6. волшебная сказка рассказывает нам и о мнимой смерти и возвращении к жизни девушки, в результате чего она также приобретает волшебных помощников, но свидетельств о массовых инициациях девушек нет. (удалить этот пункт – Е.А.)

Все это заставляет усомниться в том, что сказка описывает процесс социализации через инициацию. Представляется обоснованным предположение, что в основе сказки лежит описание института замещения главы социальной иерархии. Сказка описывает процесс становления шамана – приобретения *одним* из членов племени сакрального знания.

Таким образом, обряд инициации может быть объяснен как поиск среди остальных членов племени того единственного, который в ходе обряда продемонстрирует свою способность выжить в нечеловеческих условиях (довольно ярко описанных как в сказках, так и в работах антропологов) и проявит свои уникальные способности. Что касается женской инициации, то она, видимо, тоже является механизмом отбора царицы (или шаманки), хотя этнографических данных здесь явно недостаточно. Видимо, и женская инициация осуществлялась через физическое и сексуальное насилие, через «символическую дефлорацию» [Пропп 1998: 405–406] и пр.

Что же дает нам анализ образа власти, выявляемого новой интерпретацией В. Проппа, для понимания способов интеграции сетей?

Ключевым моментом, на наш взгляд, является то, что в соответствии с этим образом шаман является как бы и «своим», и «чужим», поскольку в результате посвящения он приобретает знание и способность трансляции картины мира в своем племени. С другой стороны, шаман получает знание, тайное для всех остальных членов племени, благодаря чему вступает в другую сеть, состоящую из тех, кто его посвящал и наделил этим знанием. Мы видим, что *общество «волшебной сказки» интегрировано двумя типами сетей*. Назовем их «сетями повседневности» и «сетью

власти»: первые интегрируются посредством картины мира, состоящей из тех образов, которые транслирует в эти сети шаман, а вторая интегрируется посредством другой картины мира, в которой присутствуют сакральное знание и представление об относительности картины мира «сети повседневности». Связующим звеном обеих сетей является шаман, транслирующий в «сеть повседневности» далеко не все знания, которыми владеет «сеть власти». Но именно наличие этой «сети власти» делает стабилизацию и восстановление социального порядка возможными. Знание о том, как поддерживать власть, коренным образом отлично от знания о власти. Именно поэтому знание, циркулирующее внутри «сети власти», является тайным и сакральным: оно теряет свои сакральные способности к восстановлению порядка, как только становится публичным (распад современных авторитарных и тоталитарных систем вызван именно десакрализацией знаний о способах поддержания социальной интеграции). Это знание эффективно именно потому, что скрыто от общества.

Понятно, что «сеть власти» является закрытой для всех, за исключением тех, кого отберет шаман в качестве своего преемника. Но значит ли это, что представление об относительности картины мира «сети повседневности» не может иметь другого носителя?

В мире волшебной сказки, т. е. в мире первобытного племени, по сути, существуют два варианта «инаковости»: это «инаковость» шамана и «инаковость» изгоя. Оба отличаются от остальных своей асоциальностью, но первый стоит *над* социумом, второй *вне* социума. В чем между ними разница?

Во время обряда отбора шамана кандидат подвергается нечеловеческим испытаниям: с ним делают то, что выходит за рамки нормальных конвенциональных процедур социального взаимодействия. Вследствие этого он становится свидетелем относительности социальных норм и, преодолев их, возвышается над ними: шаман обладает сакральным знанием о природе и относительности социальных норм благодаря тому, что выходит за пределы общей для племени картины мира. Но социальная функция шамана состоит в поддержании социальных норм и общей онтологии, именно для этого его делают шаманом – *шаман, зная об относительности социальных норм, вынужден поддерживать эти способы интеграции, чтобы сохранить свою власть*. Поэтому поведение вождя-шамана в первобытных племенах так сильно регламентировано. Человека, обладающего сакральным знанием, выходящим за рамки общей картины мира, интегрируют в иерархию, ставя его на первое место в ней, с тем чтобы он, боясь потерять власть (а вместе с ней и жизнь), всячески поддерживал общую картину мира и основанную на ней операциональную интеграцию.

Изгой – это, по сути, нелегитимный шаман: он знает об относительности общей картины мира и нарушает операциональную интеграцию, не пройдя обряд отбора и не будучи наделен властными полномочиями. Иначе говоря, он – самозванец, и ему нечего терять (за исключением, конечно, социальных взаимосвязей, которые, видимо в силу разрушенной общности онтологии, не имеют на него столь сильного интегрирующего воздействия). Именно такой нелегитимный шаман подвергается процедуре социальной гигиены. Похоже, что уже в первобытном племени возникает деление на власть и оппозицию.

Важно отметить, что стабильное функционирование такой системы возможно только при условии, что «самозванство» не станет массовым, иначе рухнет сложившаяся картина мира, а следовательно, и схема интеграции. Для соблюдения

этого условия необходима замкнутость, автаркичность системы: чтобы в нее не проникали внешние силы и не возникало альтернативы социального поведения. Видимо, у догосударственной общности такие условия были, ведь в «волшебной сказке» нет места войне или какому-либо еще вторжению извне. Другие главные характеристики общества «волшебной сказки» – это наличие двух базовых типов интеграции в виде «сетей повседневности» и «сети власти», внутри которых циркулируют два типа знания: первое основано на представлении о власти (образе власти), второе – на представлении об относительности социальных норм и картины мира «сетей повседневности».

Тот факт, что сходный алгоритм посвящения шамана наблюдался в разных уголках мира и до сих пор воспроизводится в мировом фольклоре, свидетельствует о глубокой укорененности в сознании данного паттерна. Здесь стоит обратить внимание на форму его трансляции – это сказка, т. е. один из важнейших механизмов социализации. Маленькому ребенку в образной форме, оказывающей сильное эмоциональное воздействие, дают понятие о модели первобытного социума, где основой легитимации иерархии является обладание сакральным знанием. По сути, эти паттерны описывают механизмы интеграции кризисного социума, находящиеся на чрезвычайно глубоком уровне сознания, быть может, не менее глубоко, чем паттерны этологического поведения, «всплывающие» всякий раз в зонах структурного насилия, где снимаются почти все рационалистические (и основанные на них институциональные) образцы поведения.

### **Методология исследования образной интеграции**

Распространенность описанной выше модели в обществах, не имеющих общей культурной традиции и практик взаимодействия, и ее воспроизводство в мировом фольклоре ставят вопрос о природе этой распространенности. Можно предположить, что эти образы и модели являются универсалиями, столь же глубоко укорененными в человеке, как и паттерны этологического поведения. Но где вместилище этих образов, когда они активизируются, и главное – каким образом возможна интеграция на их основе?

Ответа на эти вопросы современная наука не дает. Единственное направление, которое пыталось исследовать содержание глубин человеческой психики, – это аналитическая психология. Фрейд, занимаясь исследованием индивидуальных неврозов, совершенно не уделял внимания социальным проявлениям бессознательного. Влияние многослойности человеческой психики на социальное поведение человека, по Фрейду, ограничивается лишь наличием у каждой личности Персоны – маски, социальной роли индивидуума, которая периодически вступает в конфликт с Оно. Социализация, по Фрейду, обусловила наличие у человека Я-идеала [Фрейд 1990: 428–429].

Уже Юнг приблизился к тому, чтобы выявить глубинные универсальные образы, имеющие коллективный характер. Он заметил, что новые идеи человечества формируются поверх неких изначальных образов, представляющих собой как бы *первичный рисунок*, «отражение постоянно повторяющегося опыта человечества» [Юнг 2003: 109].

Вытеснение первичных образов более поздними рационалистическими наслоениями ведет к тому, что «психологическое состояние, ранее подавленное, должно вновь начать утверждать себя, когда начинают убывать главные идеи подавлявшего состояния» [Юнг 2003: 210–211]. Однако роль структурного насилия



как стимула социальной интеграции у Юнга представляется весьма упрощенно. Ослабление структурного насилия, видимо, действительно ведет к всплыванию более ранних коллективных образов и возникновению основанных на них локальных социальных сетей (достаточно вспомнить хрущевскую «оттепель»). Нам представляется, что усиление структурного насилия так же ведет к «всплыванию» архаических образов, только сети, возникающие в таких условиях, не носят массового характера. Эти подавленные образы «всплывают», видимо, индивидуально или в очень узких и закрытых группах. Атмосфера всеобщего недоверия («охоты на ведьм») не позволяет сформироваться широким сетям. Обычно это сети замкнутые, тайные, локальные, строго законспирированные и немногочисленные. Или же имеет место второй вариант «всплывания» подавленных образов в условиях высокой степени структурного насилия – пополнение психиатрических больниц, тюрем, рост числа сексуальных извращений, шизофрении, деятельность ведьм-одиночек в эпоху инквизиции. Таким образом, как рост, так и ослабление структурного насилия ведут к «всплыванию» образов: только в первом случае они проявляются в виде индивидуальных и узкогрупповых аномалий, а во втором ведут к образованию широких социальных сетей.

Для понимания механизмов образной интеграции социальных сетей важно то, что эти архаические образы могут «всплывать» не только у одного конкретного индивида в период невроза (как это описано у Фрейда или у Юнга в «Психологии бессознательного»), *но и у групп людей одновременно* [Юнг 2003]. Что, как правило, сразу же приводит в действие механизмы социальной гигиены по отношению к группе. Кроме того, архаические образы могут быть вызваны к жизни определенными символами (я бы сказала, символами-вирусами). Подробно социальные интегративные функции архетипов Юнг не рассматривает (помимо религиозной сферы, в которой, по его мнению, любой *«иррациональный факт, каковым является и психика, куда лучше передается в образной форме»* [Юнг 2003: 210–211]). Однако он вплотную приближается к ответам на другие важные для нас вопросы. Что обуславливает возможность актуализации в определенный момент определенных образов у группы людей? Где находятся архетипы? Ответ Юнга – в бессознательном. В то же время он вводит гипотезу о наследственности архетипов\*. Более того, Юнг доходит до их биологической укорененности, основываясь на том, что некоторые его пациенты, незнакомые со средневековой мыслью, полностью воспроизводили аналогичные способы мышления\*\*.

Нам представляется, что человеческое сознание действительно способно воспроизводить архаические *способы мышления*. И образы (представленные снами,

---

\* «Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции или миграции, но также с помощью наследственности. Эта гипотеза необходима, так как даже сложные архетипические образы могут спонтанно воспроизводиться без какой-либо традиции» [Юнг 2003: 210–211].

\*\* «Такая непрерывность может существовать лишь вместе с *биологической* передачей по наследству определенного бессознательного состояния. Под этим я подразумеваю, естественно, не наследование представлений, каковое было бы трудно, если не невозможно, доказать. Наследуемое свойство должно быть, скорее, чем-то вроде возможности регенерации тех же или сходных путей. Я назвал эту возможность «архетипом», что означает ментальную предпосылку и характеристику церебральной функции» [Юнг 2003: 210–211].

видениями, метафорами), точнее, связки образов являют собой воспроизводство отрезков этого мышления. Такие связки образов, имеющие в совокупности вид «способа мышления о...», очень напоминают, с одной стороны, человеческий ген, с другой – биологический вирус.

Исследования аналитических психологов доказывают, что далеко не каждый образ, появившийся в сознании, способен стать вирусом – жить и развиваться внутри сознания и передаваться от одного человека к другому так, чтобы стать связкой социальной сети. Следовательно, такие образы-вирусы должны обладать определенными специфическими чертами. Однако глубинная психология не ставит перед собой ни задачи исследования внутренней структуры этих образов, ни задачи исследования их интегрирующих способностей.

Понять функционирование образа-вируса применительно к анализу интеграторов социальных сетей нам поможет метафора Р. Докинза [Докинз 1993]: автор, исследуя культурный опыт человека, приходит к выводу, что человеческая культура наследуется из поколения в поколение благодаря тому, что существуют некие единицы наследования, схожие с биологическим геном, – мимы\*, способные передаваться от одного ума к другому «с помощью устного и письменного слова, подкрепляемого великой музыкой и изобразительным искусством», причем «выживаемость хорошего мима, входящего в мимифонд, обуславливается его большой психологической привлекательностью» [Докинз 1993]. Эмоциональное воздействие образа – вот его ключевая особенность, влияющая на способность «заражать». Мим способен адаптироваться к меняющимся условиям окружающей среды, в которой оказывается человек, иначе он не имел бы шанса выжить. Создается впечатление, что передача мимов сопряжена с непрерывным мутированием и слиянием.

Однако в работе Р. Докинза идея мимов-вирусов занимает почти маргинальные позиции: предположив, что набор мимов составляет «культурный капитал» (в терминологии П. Бурдье), Докинз не ставил задачи исследования преобразований этого «культурного капитала» в «социальный капитал», т. е. исследования роли мимов-вирусов в качестве социальных интеграторов. Хотя автор, безусловно, дает нам нить для дальнейших логических размышлений, утверждая, что трансляция когнитивных образов-вирусов осуществляется через текст (текст как в узком, так и в широком смысле, рассматривающем реальность как нарратив).

Идея текста-вируса, представленная в работах Х. Олкера, В. Ленерта и Д. Шнайдера [Олкер, Ленерт, Шнайдер 2001; Олкер 1998а, 1998б], имеет большое значение для исследования социальных интеграторов. Основной в совместной работе вышеупомянутых авторов является мысль о том, что истории, подобные истории Иисуса, обладают «инфицирующими», «вирусоподобными» свойствами,

---

\* «Точно так же, как гены распространяются в генофонде, переходя из одного тела в другое с помощью сперматозоидов или яйцеклеток, мимы распространяются в том же смысле, переходя из одного мозга в другой с помощью процесса, который в широком смысле можно назвать имитацией. Посадив в мой разум плодовитый мим, вы буквально поселили в нем паразита, превратив тем самым разум в носителя, где происходит размножение этого мима, точно так же, как размножается какой-нибудь вирус, ведущий паразитическое существование в генетическом аппарате клетки-хозяина. И это не просто *façon de parler*: мим, скажем, “веры в загробную жизнь” реализуется физически миллионы раз, как некая структура в нервной системе отдельных людей по всему земному шару» [Докинз 1993].

исследовать которые можно при помощи анализа миметической сюжетной структуры [Олкер, Ленерт, Шнайдер 2001: 72–73]. В результате герменевтического анализа В. Ленерт и Олкера – Шнайдера возникло понятие «вирусного текста» – «инфицирующего, способного репродуцироваться в других местах и ситуациях, но требующего иных биологических “хозяев”» [Олкер, Ленерт, Шнайдер 2001: 88]. В другой своей работе Р. Олкер исследует сказочные сюжеты и выводит формулу структуры волшебных сказок [Олкер 1998а: 413–414], которая, по его мнению, представляет собой последовательность неких простейших вирусоподобных элементов.

Сама идея текстов-вирусов и возможности герменевтического анализа текста на предмет выявления сюжетных структур, формирующих текст-вирус, достойна, на наш взгляд, самого широкого применения при анализе социально-политических текстов как одного из основных типов социальных интеграторов. Нам также представляется, что если бы генерирование текстов-вирусов было только вопросом выявления некой «волшебной структуры», то проблема создания эффективного с политтехнологической точки зрения текста, способного мобилизовать массы, была бы давно решена. Тем не менее написание такого текста до сих пор не относится к разряду простых задач. Почему?

Дело в том, что наш язык является поверхностной структурой (метамоделью) по отношению к модели мира как структуры глубинной [Гриндер, Бендлер 1995]. И одной из основных задач при анализе текста является выявление образной картины мира, заложенной в нем, или отдельных ее элементов, которые чаще всего предстают в виде пресуппозиций [Гриндер, Бендлер 1995: 134–135].

Языковая метамодель при исследовании социальных сетей может служить важнейшим инструментом анализа степени интеграции благодаря тому, что она дает возможность выявлять образную структуру картины мира. *Степень сходства языковых метамodelей может быть использована как индикатор степени сходства моделей мира членов той или иной социальной сети.*

Безусловно, мы не найдем и двух человек, использующих абсолютно идентичные языковые конструкции, и все-таки существует *параметр, по которому можно судить о принадлежности людей к одной социальной сети и сходстве их картин мира, – это структура образов, используемых в языке с помощью метафор.*

Любой текст, как это показал Р. Барт, обладает большим количеством коннотаций [Барт 2001: 34–35]. При этом часть коннотаций остается недоступной читателю, поскольку он не владеет знанием об их означаемых, что может быть обусловлено отсутствием определенного опыта или некоего «культурного капитала». Однако если несколько человек образуют между собой социальную сеть, интегрированную общей картиной мира, то вероятность разночтений или неадекватных интерпретаций коннотаций резко снижается. *Таким образом, анализ текстов, циркулирующих внутри социальной сети, на предмет совпадения образных коннотаций, на наш взгляд, может стать эффективным методом когнитивного анализа степени интеграции социальных сетей.*

По мнению Я. Г. Дорфмана и В. М. Сергеева, смысл текста – это указание на ту ролевую структуру, которую актуализируют поименованные в этом тексте объекты, а смысл слова – указание на роль, которую играет поименованный этим словом объект, если, конечно, данное слово – имя объекта [Дорфман, Сергеев 1983: 141]. При этом такой коннотативный текст (в терминологии Барта), где смысл определяется контекстом, а в разных ситуациях читателю доступна только одна

структура объекта, а другая скрыта, обладает свойством «мутации» в зависимости от «биологического» хозяина и его картины мира. Авторы отмечают, что в качестве подобных объектов могут выступать и целостные ассоциативные образы [Дорфман, Сергеев 1983: 143], а текст целиком или его фрагмент могут быть включены в различные нарративы и поэтому имеют множество потенциальных смыслов. То есть, будучи помещены в другой контекст, текст или образ способны «мутировать». И это обуславливает вирусоподобные свойства текстов-интеграторов.

Теперь логично перейти к *проблеме вместимости ассоциативных образов, способных мутировать, будучи помещенными в другой контекст, т. е. проблеме формы, образующей коннотативные смыслы и глубинные метаструктуры. Одной из наиболее распространенных является метафора.*

«Суть метафоры – это понимание и переживание сущности одного вида в терминах сущности другого вида» [Лакофф 2004: 27]. По В. М. Сергееву и Я. Г. Дорфману, это сохранение роли и смысла при замене объекта и имени. Одной из основных (и наиболее важных для нас) характеристик метафоры является следующая: когда концепт структурирован метафорой, он может быть расширен только в определенном направлении [Лакофф 2004: 34]. Метафора, будучи формой коннотации, отсылки к другому элементу «культурного капитала», безусловно, является смыслообразующей. Она может служить средством понимания только благодаря своему эмпирическому основанию, которое должно иметь социальное происхождение (речь идет прежде всего о конвенциональных метафорах): для того чтобы один человек мог понять смысл, обозначенный метафорой в речи другого, эмпирическое основание этой метафоры должно быть общим для них обоих.

Базовые онтологические метафоры основываются на регулярных корреляциях, возникающих в опыте человека («эмпирический гештальт» – «базовая область опыта» [Лакофф 2004: 148–149]). Это значит, что по мере формирования социальной сети и по мере роста продолжительности интеракций внутри нее будет формироваться определенный, характерный только для этой сети, набор метафор, соответствующий уникальному операциональному опыту данной сети и образной структуре ее картины мира. Этот тезис имеет для нас особое значение, поскольку *количество общих или схожих метафор, циркулирующих внутри сети, может служить надежным индикатором степени интеграции ее членов.*

Придя к выводу, что одним из базовых типов интеграции социальных сетей является интеграция посредством «инфицирующих» образов, мы можем попытаться ответить на вопрос о том, где же «вместилище» этих образов, и выдвинуть предположение, что *образ-вирус представляет собой метафорическую семантическую конструкцию, имеющую множество потенциальных смыслов, «инфицирующие» свойства которой определяются способностью мутировать (раскрыть один из потенциальных смыслов), будучи помещенной в пределы картины мира и операциональных опытов носителя.*

\* \* \*

Таким образом, нам удалось выявить некоторые, на наш взгляд, базовые механизмы социальной интеграции: в человеческих сообществах, в отличие от сообществ социальных животных, функционируют не только психофизиологические и ритуально-символьные, но и образные интеграционные механизмы. «Вирусная» природа этих образов, безусловно, требует дальнейшего более глубокого исследования, однако уже сейчас вполне очевидно, что одним из наиболее

распространенных «вместилищ» таких вирусов являются метафорические конструкции текстов. Понимание того, каким образом устроен и функционирует подобный «инфицирующий» текст, способно открыть широчайшие возможности в области политических технологий и сетевого политологического анализа.

- 
- Барт Р. 2001. *S/Z*. М.
- Гриндер Д., Бэндлер Р. 1995. *Структура магии*. М.
- Докинз Р. 1993. *Эгоистичный ген*. М.
- Дорфман Я. Г., Сергеев В. М. 1983. Морфогенез и скрытая смысловая структура текстов. – *Вопросы кибернетики*. М.
- Казанцев А. А. 2006. Три сценария «цветной» революции в РФ: Моделирование сетевой динамики российской политики. – *Полис*. № 1.
- Кузьмин А. С., Сергеев В. М. Курс лекций «Теория политики», прочитанный в РГГУ в 2002/2003 учебном году.
- Лакофф Дж., Джонсон М. 2004. *Метафоры, которыми мы живем*. М.
- Леви-Брюль Л. 1999. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М.
- Лоренц К. 2001. *Агрессия*. СПб.
- Моррис Д. 2004. *Голая обезьяна*. СПб.
- Норт Д. 1997. *Институты, институциональные изменения и функционирование экономики*. М.
- Олкер Р. 1998а. Волшебные сказки, трагедии и способы изложения мировой истории. – *Язык и моделирование социального взаимодействия*. Благовещенск.
- Олкер Р. 1998б. Диалектическая логика «Мелосского диалога» Фукидида. – *Язык и моделирование социального взаимодействия*. Благовещенск.
- Олкер Х. Р., Ленерт В. Дж., Шнайдер Д. К. 2001. Иисус Арнольда Тойнби (Вычислительная герменевтика и непрерывная традиция классической средиземноморской цивилизации). – *Полис*. № 6.
- Пропп В. 1998. Морфология. – *Исторические корни волшебной сказки*. М.
- Сергеев В. М. Спецкурс «Социальные сети в политике», прочитанный в РГГУ в 2006 году.
- Сергеев В. М. Спецкурс «Сравнительный анализ формирования ранних государств», прочитанный в РГГУ в 2006 году.
- Фрейд З. 1990. Я и Оно. – *Психология бессознательного*. М.
- Фрэнклер Дж. 1998. *Золотая ветвь*. М.
- Фуко М. 1997. *История безумия в классическую эпоху*. СПб.
- Фуко М. 2004. *Ненормальные*. СПб.
- Фукуяма Ф. 2004. *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию*. М.
- Шовен Р. 1965. *От пчелы до гориллы*. М.
- Элиаде М. 1998. *Шаманизм: архаические техники экстаза*. Киев.
- Юнг К. Г. 2003. *Психология бессознательного*. М.
- Biryukov N., Sergeev V. 1997. *Russian Politics in Transition: Institutional Conflict in a Nascent Democracy*. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sidney.
- Bourdieu P. 1986. The Forms of Capital. – Richardson J. G. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York.
- Coleman J. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge (MA).
- Coleman J. 1988. Social Capital in the Creation of Human Capital. – *American Journal of Sociology*. № 94.

- Granovetter M. 1973. The Strength of Weak Ties. – *American Journal of Sociology*. № 78.
- Hirschman A. O. 1970. *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge (MA), London.
- Putnam R. 1993. Making democracy work. Princeton.
- Sabatini F. *An Inquiry into the Empirics of Social Capital and Economic Development*. – <http://www.socialcapitalgateway.org/eng-cv.htm>
- Sergeyev V. M. 1998. The Wild East. – *Crime and Lawlessness in Post-communist Russia*. New York.
- Uslaner E. M. 2002. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge.